

Schwerpunkt: Reserven Historischer Anthropologie

Ulrich Johannes Beil

Kants Gespenster

Anthropologische und mediale Grenzobjekte in der Aufklärung

Abstract: In Enlightenment discourse, the talk of ghosts transmitted from antiquity and the medieval period took on an increasingly epistemological role. In the framework of a reading of Kant's *Dreams of a Spirit Seer* (1766), we see that in this period the breach between subject and object became more apparent than ever before. In this framework, medial thinking, caught between technology and esoterics, offered a major philosophical contribution to eighteenth century anthropology.

DOI 10.1515/iasl-2014-0024

As I said before, there was nothing
of actual visual horror about [the objects].
The trouble was in what they led one to infer.

H.P. Lovecraft¹

„Gerade wenn es mit den Gespenstern aus ist, geht das rechte Zeitalter für ihre Geschichte an“, heißt es in dem im frühen 19. Jahrhundert erschienenen *Gespensterbuch* von Friedrich Laun und August Apel.² Fragt man also nach historischen

1 H.P. Lovecraft: The Whisperer in the Darkness. In: H.P.L.: Tales. Hg. von Peter Straub. New York: Library of America 2005, S. 415–480, hier S. 479.

2 Johann August Apel / Friedrich Laun: Gespensterbuch. 5 Bde. Leipzig: Göschen 1811–1815, hier Bd. 2, S. 205f. (in der Erzählung „Die schwarze Kammer“). Hierzu Christina Gallo: „Gerade wenn es mit den Gespenstern aus ist, geht das rechte Zeitalter für ihre Geschichte an.“ Untersuchungen zum *Gespensterbuch* (1810–1812) von Friedrich Laun und August Apel. Taunusstein: Driesen 2006.

Erscheinungsweisen des Gespenstermotivs, etwa in der Vormoderne, so öffnet sich ein unübersehbar weites Feld. Es reicht von außereuropäischen indigenen Kulturen wie der der Yoruba bis zu den haitianischen Zombies, vom Alten und Neuen Testament bis zu den Engeln und Dämonen der augustinischen Tradition, vom platonischen *δαμόνιον* bis zu den mittelalterlichen Varianten *anima*, *pneuma*, *spiritus* und *spectrum*, von altgermanischen Wiedergängerlegenden bis hin zu Paracelsus' *Philosophia sagax*, von der inquisitionsfreundlichen Dämonologie eines Martin Delrio bis hin zu Johann Heinrich Zedlers Unterscheidung von ‚Geist‘ und ‚Gespenst‘.³

Das kulturwissenschaftliche Interesse am Gespenster-Thema ist, eskortiert von zahlreichen Beispielen aus Film, Literatur und Kunst, in den letzten Jahrzehnten deutlich angewachsen.

Es scheint, als sei man der rationalistischen Exorzismen müde und feiere das Gespenstische im ‚Nachleben‘ historischer Dokumente (Aby Warburg) ebenso wie in seinen medialen Revivals.⁴ Das Gespenst begegnet als kultisch verankertes, religiös geglaubtes und spiritistisch wiederbelebtes, als eine Möglichkeit, anthropologische Defizite (Angst, Tod, Zukunftsungewissheit) zum Ausdruck zu bringen;⁵ spätestens seit der Aufklärung tritt es auch als Metapher in Erscheinung. Nicht zuletzt zeigt es sich in der Moderne als eine Figur medialer Selbstreflexion, eine Figur, in der die einstige Verbindung zwischen Immanenz und Transzendenz

3 Claude Lecouteux: *Gespenter und Wiedergänger im Mittelalter*. Köln / Wien: Böhlau 1987. Einen gerafften Überblick über die Vormoderne gibt Wolfgang Neuber: *Die Theologie der Geister in der frühen Neuzeit*. In: Moritz Baßler / Bettina Gruber / Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.): *Gespenter. Erscheinungen – Medien – Theorien*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2005, S. 25–38; zu Delrios *Disquisitiones magicæ* (1600) S. 27–30; Heike Behrend: *Zur Medialisierung okkultur Mächte. Geistmedien und Medien der Geister in Afrika*. In: Moritz Baßler / Bettina Gruber / Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.): *Gespenter. Erscheinungen – Medien – Theorien*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2005, S. 201–211; Diethard Sawicki: *Die Gespenter und ihr Ancien Régime. Geisterglauben als ‚Nachseite‘ der Spätaufklärung*. In: Monika Neugebauer-Wölk (Hg.): *Aufklärung und Esoterik (Studien zum 18. Jahrhundert. Bd. 24)*. Hamburg: Meiner, S. 364–396. Zedler unterscheidet zwischen Geistern als körperlosen Wesen mit eigenem Willen und Gespenstern als sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen von Geistern: Johann Heinrich Zedler: *Großes vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste*. 64 Bde (4 Suppl.) Halle / Leipzig: Zedler 1732–1750, hier Bd. 10, S. 663–667 (Art. ‚Geist‘), und Bd. 38, S. 1372–1383 (Art. ‚Spectrum‘).

4 Den Phantomcharakter der Bilder, ihre Fähigkeit zu spukhafter Wiederkehr thematisiert Georges Didi-Huberman: *L'Image Survivante. Histoire de l'Art et Temps des Fantômes selon Aby Warburg*. Paris: Éditions de Minuit 2002.

5 Zu Letzterem Lecouteux: *Gespenter und Wiedergänger* (Anm. 3) sowie Diethard Sawicki: *Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900*. Paderborn u. a.: Schöningh 2002, S. 31.

abgelöst wird von einer Relation zwischen Subjekt und Objekt, Abwesenheit und Anwesenheit. Man denke etwa an Präsenzeffekte, wie wir sie von einem der ältesten Medien, der Schrift, bis hin zu TV-Live-Übertragungen und zur Netzkommunikation kennen.⁶ Trotz einer Vielzahl von historischen Bemühungen und Erkundungen zögert man jedoch, auf die Standardfrage, was denn nun ‚eigentlich‘ unter einem Gespenst zu verstehen sei, eine ebenso standardisierte Antwort zu geben. „Man weiß es nicht“, gesteht Jacques Derrida,

aber nicht aus Unwissenheit, sondern weil dieses Un-Ding (*non-objet*), dieses Anwesende ohne Anwesenheit, dieses Da-Sein eines Abwesenden oder eines Entschwundenen nicht mehr dem Wissen untersteht.⁷

Gerade dieses Schwanken zwischen Wissen und Nicht-Wissen scheint zur philosophischen Signatur des Gespenstes zu gehören, einer paradoxen Figur, die sich in dem Maße, in dem man sich ihr anzunähern glaubt, auch wieder entzieht. Einer Figur des Zwischen – oszillierend zwischen Schrecken und Faszination, Immanenz und Transzendenz, Körper und Geist, Ereignis und Wiederholung, Anwesenheit und Abwesenheit, Leben und Tod. Auch zwischen Person und Ding, wie Derrida zu bedenken gibt, und wie sich an zahlreichen Texten der Schauerliteratur, etwa *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde* oder *The Dunwich Horror*, beobachten lässt.⁸

Im Folgenden rückt das Gespenst in medialer wie epistemologischer Funktion in den Blick. Der Begriff des Medialen wird allerdings in jenem Kontext, der hier zur Debatte steht, weniger im strikt-technischen Sinne verwendet als vielmehr im erweiterten Sinne elementarer philosophisch-anthropologischer Konstellationen wie Vermittlung, Perzeption und Performanz. Von daher wäre zu fragen: Ist das, was ich da vor mir sehe, von Medien erzeugt, durch einen technischen Trick hervorgebracht worden? Lässt sich durch ein Medium überprüfen, worum es sich bei dieser Erscheinung handelt? Bin ich eventuell selbst ein Medium, das das Außergewöhnliche zu erfahren vermag? Oder gleiten im Rahmen einer Ge-

⁶ Zu medialen Präsenzeffekten s. Christian Kiening (Hg.): *Mediale Gegenwärtigkeit*. Zürich: Chronos 2007. Vgl. auch Hans Ulrich Gumbrecht: *Präsenz*. Hg. u. mit einem Nachwort von Jürgen Klein. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2012.

⁷ Jacques Derrida: *Marx' Gespenster*. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale. Aus dem Französischen von Susanne Lüdemann. Frankfurt/M.: Fischer 1995 [Orig. Paris 1993], S. 22.

⁸ Derrida: *Marx' Gespenster* (Anm. 7), ebd. Robert Louis Stevenson: *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*. Hg. von Kathrine Linehan (Norton Critical Edition), New York: Norton 2003; H. P. Lovecraft: *The Dunwich Horror*. In: H.P.L.: *Tales* (Anm. 1), S. 370–414.

spenster-Inszenierung *science* und *séance* ununterscheidbar ineinander?⁹ Mit derartigen Fragen mag der Sprung in das Jahrhundert der Aufklärung gelingen, in dem vorliegender Beitrag seinen historischen Ort hat.

Das aufklärerische Gespenst tritt, soviel sei hier nur angedeutet, nicht nur als Relikt überkommenen Aberglaubens in Erscheinung. Wie die neuere Aufklärungsforschung belegt, gehörte die Berufung auf Geistererlebnisse ebenso wie die Goldherstellung und die Prophetie zur hermetischen Alltagspraxis und war „ganz selbstverständlich in die Wissenskontexte der Zeit eingebunden“.¹⁰ Man kann geradezu von einer ‚Konjunktur‘ der ‚Geisterseherei‘ im 18. Jahrhundert sprechen, einer Konjunktur, an der die großen epistemologischen Formationen – wie katholische und protestantische Theologie, die vorkantianische akademische Philosophie und die hermetisch-neuplatonische Tradition – gleichermaßen beteiligt waren.¹¹ Bereits im 17. Jahrhundert werden vielfach Geistererscheinungen diskutiert, publizistisch ausgewertet und mit der Frage nach Einfluss und Existenz des Teufels verbunden. In den ersten Jahrzehnten des *siècle de lumière*, das ja durchaus noch Hexenprozesse kennt,¹² bildet sich dann so etwas wie ein Gespensterdiskurs heraus.¹³ Wie aber kommt es, dass dieser Diskurs zwischen 1740 und 1770, in der Phase der Hochaufklärung, besonders auflebt? Wie kann es sein, dass

9 Natascha Adamowsky: Eine Natur unbegrenzter Geschmeidigkeit. Medientheoretische Überlegungen zum Zusammenhang von Aisthesis, Performativität und Ereignishaftigkeit am Beispiel des Anormalen. In: Stefan Münker / Alexander Roesler (Hg.): Was ist ein Medium? Frankfurt/M.: Suhrkamp 2008, S. 30–64. Die Autorin spricht im Zusammenhang mit spiritistischen *performances* von der Séance als einem „Zwitterwesen aus wissenschaftlichem und künstlerischem Experiment“, von der „Grauzone zwischen *science* und *séance*“ (ebd., S. 61).

10 Yvonne Wübben: Gespenster und Gelehrte. Die ästhetische Lehrprosa G.F. Meiers (1718–1777) (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, Bd. 34). Tübingen: Niemeyer 2007, S. 7. Zum Zusammenhang Aufklärung/Esoterik/Geisterseher vgl. auch Ulrich Stadler: Gespenst und Gespensterdiskurs im 18. Jahrhundert. In: Moritz Baßler / Bettina Gruber / Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.): Gespenster. Erscheinungen – Medien – Theorien. Würzburg: Königshausen und Neumann 2005, S. 127–140; zum historischen Kontext: Monika Neugebauer-Wölk (Hg.): Aufklärung und Esoterik (Studien zum 18. Jahrhundert, Bd. 24). Hamburg: Meiner 1999; M.N.-W. (Hg.): Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation. Tübingen: Niemeyer 2008; M.N.-W. / Renko Geffarth / Markus Meumann (Hg.): Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, Bd. 50). Berlin u. a.: De Gruyter 2013.

11 Sawicki: Die Gespenster und ihr Ancien Régime (Anm. 3), S. 367.

12 Ein besonders eindrucksvolles Beispiel präsentiert Rainer Beck: Mäuselmacher oder die Imagination des Bösen. Ein Hexenprozess 1715–1723. München: Beck ²2012.

13 Zum 17. Jahrhundert vgl. Claire Gantet: ‚Bloß ein Schein: ein Schein denn, der aber dennoch etwas tut, der den Menschen peiniget...‘ Gespenster, Autorität und Metaphorisierung des Teufels im Heiligen Römischen Reich um 1700. In: Claire Gantet / Fabrice d’Almeida (Hg.): Gespenster und Politik. 16. bis 21. Jahrhundert. München: Fink 2007, S. 79–102; für das frühe 18. Jahrhundert denke man etwa an Johann Georg Walchs Schrift *Fünf Meinungen zu Gespenstern* von 1726 oder

das sogenannte ‚Braunschweiger Gespenst‘, das im Winter 1746 am Collegium Carolinum gespuht haben soll, einen weitverzweigten Streit unter namhaften Gelehrten auslöst?¹⁴ Man muss diese Entwicklung wohl mit dem epistemologischen Umbruch, der Neuorganisation und Ausdifferenzierung von Wissensbeständen in Zusammenhang bringen, die etwa zur gleichen Zeit stattfinden: scheint sich das Gespenst doch besonders gut als *experimentum crucis* für die Frage nach Wahrheit und Unwahrheit der Metaphysik zu eignen, die seit der Jahrhundertmitte immer drängender nach einer Antwort verlangt. Zusätzlich wird die Gespensterkontroverse angefeuert durch Debatten wie die um das *commercium mentis et corporis*¹⁵ und das sich verstärkende Interesse an elektrischen Phänomenen, an Lichteffekten, Wärmeregulationen und am Magnetismus.¹⁶ Nicht zuletzt spielt auch die mit Horace Walpoles *Castle of Otranto* (1764) neu aufgekommene Gattung der *gothic novel* eine Rolle.

Es handelt sich im Folgenden darum, das Gespenst des Gespensterdiskurses als *Grenzobjekt* einzuführen – so wie Erhard Schüttpelz das mesmeristische Medium als Grenzobjekt etabliert hat – und, ausgehend von punktuellen Lektüren in Kants *Träumen eines Geistersehers*, Möglichkeiten anzudeuten, die sich, etwa für die Kant-Leser Schiller und Kleist, aus dieser ‚Gespenstertheorie‘ ergeben.¹⁷ Grenzobjekt ist das Gespenst zumindest in doppeltem Sinne: einerseits, weil es immer wieder dazu dient, mit ihm im Zuge aufklärerischer Diskursformationen wie Vernunft/Wahnsinn, Gesundheit/Krankheit, Geist/Körper, Wissen/

Georg Friedrich Meiers *Gedancken von Gespenstern* von 1747; hierzu Wübben: Gespenster und Gelehrte (Anm. 10).

14 Wübben: Gespenster und Gelehrte (Anm. 10), S. 29–76.

15 Rainer Specht: *Commercium mentis et corporis*. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus. Stuttgart: Frommann-Holzboog 1966. Vgl. auch Hans-Jürgen Schings (Hg.): *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. DFG-Symposion 1992. Stuttgart / Weimar: Metzler 1994.

16 Mirjam Schaub: Gespenster als Vorboten des Elektrischen. Wie ein Gelehrtenstreit im 18. Jahrhundert einen Anfangsgrund von Kulturwissenschaft stiftet. In: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 0 (2009), S. 37–52, hier S. 43.

17 Erhard Schüttpelz: Mediumismus und moderne Medien. Die Prüfung des europäischen Medienbegriffs. In: *DVjs* 86/1 (2012), S. 121–144. In der Nähe vorliegender Fragestellung bewegen sich auch diese Untersuchungen: Friedrich Kittler: *Die Laterna magica der Literatur*. Schillers und Hoffmanns Medienstrategien. In: *Athenäum. Jahrbuch für Romantik* 4 (1994), S. 218–237; der im Titel auf Kittlers Text anspielende, höchst anregende Essay von Stefan Andriopoulos: *Die Laterna magica der Philosophie*. Gespenster bei Kant, Hegel und Schopenhauer. In: *DVjs* 80/2 (2006), S. 173–211; Eugene Thacker: *Vermittlung und Antivermittlung*. In: Erich Hörl (Hg.): *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*. Berlin: Suhrkamp 2011, S. 306–332; Schaub: *Gespenster als Vorboten* (Anm. 16); Adamowsky: *Eine Natur unbegrenzter Geschmeidigkeit* (Anm. 9).

Nicht-Wissen Grenzen *zu ziehen*, Unterscheidungen wie die zwischen wahr und unwahr vorzunehmen. Kants früher Text *Träume eines Geistersehers* kann als Paradigma für ein solches Grenzziehungsprojekt angesehen werden.¹⁸ Es ist ja bezeichnend, dass im Rahmen aufklärerischer Ausdifferenzierungsversuche fast gleichzeitig mit Kants Schrift Mitte der 1760er Jahre auch Lessings eigenes literatur- und medienästhetisches Grenzziehungsprojekt des *Laokoon* veröffentlicht wird.¹⁹ Andererseits kann das Gespenst als Grenzobjekt gelten, weil mit ihm notorisch Diskursgrenzen *überschritten* werden. Das Changieren zwischen Inszenierung und Experiment, Fiktion und Epistemologie prägt die Rede von Gespenstern immer von neuem, und in das unübersichtliche Feld dieser paradoxen Überschneidungen eingeschrieben sind häufig mediale oder magische Techniken, die teils Erstaunen erregen, teils eine wissenschaftlich-rationale Perspektive garantieren sollen.

Auch wenn der Name Kant unter heutigen Medientheoretikern oft keinen guten Klang hat,²⁰ wollen wir nun einen Blick auf die *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* werfen. Man hat es bei dieser 1766 zunächst anonym publizierten Schrift mit einem rhetorischen Bravourstück zu tun, das wegen seiner Finessen und Maskenspiele vielfach Kopfzerbrechen bereitet hat. Dieser schillernde, komplexe, zwischen Wissenschaft und Erzählung, Beweis und Anekdote, Ironie und Abstraktion schwankende Text, in dem gerade auch die Position des Autors/Erzählers unklar bleibt, scheint nicht derselben asketischen Feder zu entstammen, die die großen Kritiken zu Papier gebracht hat.²¹ Mehr noch

18 Geht es Kant in diesem Text doch u. a. darum, die Metaphysik als eine „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft“ zu etablieren: Immanuel Kant: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. In: I.K.: *Vorkritische Schriften bis 1768*. Werkausgabe Bd. II. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, S. 923–989, hier S. 983. Im Folgenden unter dem Kürzel TG und der Seitenzahl zitiert.

19 Gotthold Ephraim Lessing: *Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie*. Erster Teil. In: G.E.L.: *Werke und Briefe in 12 Bänden*. Hg. von Wilfried Barner u. a. Bd. 5/2: *Werke 1766–1769*. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag 1990, S. 11–206. Zur dortigen ‚Grenzziehung‘ s. Christian Kiening / Ulrich Johannes Beil: *An den Grenzen von Text und Bild*. Gotthold Ephraim Lessing, *Laokoon*. In: C.K. / U.J.B.: *Urszenen des Medialen*. Von Moses zu Caligari. Göttingen: Wallstein 2012, S. 221–242.

20 Man geht vielfach davon aus, dass Kant als „Kognitivist“ in seinen Kritiken kein besonderes Interesse für die „Materialität des Mediums“, in der sich Denken vollzieht, entwickelt hat: In kritischem Bezug auf diese Position s. Eun Ha Kim: *Kant und die moderne Medientheorie*. Anschauung – Bild/Zeichen – Begriff. Würzburg: Königshausen & Neumann 2012, hier S. 25, 140f.

21 Zum Titel der Schrift s. Reinhart Brandt: *Überlegungen zur Umbruchsituation 1765–1766 in Kants philosophischer Biographie*. In: Friedemann Stengel (Hg.): *Kant und Swedenborg*. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis. Tübingen: Niemeyer 2008, S. 13–34, hier S. 16f.; zum Stil:

stellte sich eine andere Frage: Wie kann es sein, dass ausgerechnet Kant, dessen Name allein „schon eine exorzierende Macht ausübt“ (Heine),²² ein ganzes Buch über Emanuel Swedenborg schreibt, einen esoterischen Autor, den er im Text als „Erzphantast[en] unter allen Phantasten“ charakterisiert und dessen *Arcana caelestia* als „acht Quartbände voll Unsinn“ (TG 966; 973)? Über die spannungsvolle Beziehung des jungen Kant zu Swedenborg, die von Faszination und Abscheu, Anziehung und Abstoßung gleichermaßen geprägt ist, hat man viel spekuliert; sogar als einen „Zwillingsbruder“ des Esoterikers hat man ihn bezeichnet.²³

Welche Rolle in diesem merkwürdigen Projekt spielen nun die Gespenster? Wenn Kant der Auffassung gewesen wäre, der schwedische Gelehrte hätte sich aus einem Kalkül heraus dazu entschlossen, seine Erlebnisse mit jenseitigen Wesen „zu erdichten und zum Betrüge anzulegen“ (TG 974), so hätte er kaum den intellektuellen Aufwand betreiben müssen, den er in den *Träumen* betrieben hat. Da ihm aber daran liegt, Swedenborg zum Symptom für eine ganze Diskursformation, die klassische Metaphysik, zu stilisieren, so glaubt er mit der Frage nach den Gespenstern zugleich die ihn eigentlich bewegende Frage nach den anthropologischen Bedingungen der Erkenntnis präziser stellen zu können. Eine der in diesem Zusammenhang spannendsten Passagen findet sich im Dritten Hauptstück seines Textes, das *Antikabbala. Ein Fragment der gemeinen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt aufzuheben* überschrieben ist (TG 952–960). Schon von der Überschrift her, mit der der Autor in die Maske eines

Liliane Weissberg: Geistersprache. Philosophischer und literarischer Diskurs im späten 18. Jahrhundert. Würzburg: Königshausen & Neumann 1990, S. 47; zu den verschiedenen ‚Autoren‘, Personen und Sichtweisen im Text: Gregory R. Johnson: *Träume eines Geistersehers* – Polemik gegen die Metaphysik oder Parodie der Popularphilosophie? In: Friedemann Stengel (Hg.): Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis. Tübingen: Niemeyer 2008, S. 99–122. Eine der ergiebigsten und gründlichsten Untersuchungen zum Text aus den letzten Jahren verdanken wir Constantin Rauer: Wahn und Wahrheit. Kants Auseinandersetzung mit dem Irrationalen. Berlin: Akademie 2007.

22 Heinrich Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland [Orig. 1834]. Stuttgart: Reclam 1997, S. 93.

23 Von „Zwillingsbruder“ und, etwas ambivalenter, von „Gegenbild“ sprechen Hartmut und Gernot Böhme: Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, S. 251; dass Kant Swedenborg ein „Todesurteil“ ausgesprochen habe, behauptet Ernst Benz: Immanuel Swedenborg als geistiger Wegbahner des deutschen Idealismus und der deutschen Romantik. In: E.B.: Vision und Offenbarung. Gesammelte Swedenborg-Aufsätze. Zürich: Swedenborg 1979, S. 121–153; um Aufarbeitung der Diskussion und um Differenzierung bemüht sich Friedemann Stengel: Kant – ‚Zwillingsbruder‘ Swedenborgs? In: F.S. (Hg.): Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis. Tübingen: Niemeyer 2008, S. 35–98.

Popularphilosophen schlüpft, darf man gewarnt sein. Da spielt jemand mit dem Stil der *philosophes* der französischen Aufklärung, die antike Zitate – so das hier strapazierte Vorurteil – ungenau verwenden, aus dem Kontext reißen und für die eigenen Zwecke umdeuten.²⁴ Die ersten Sätze des Kapitels lauten:

Aristoteles sagt irgendwo: *Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein jeder seine eigne*. Mich dünkt, man sollte wohl den letzteren Satz umkehren und sagen können: wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuten, daß sie träumen (TG 952).

Dieser Kapitelanfang, in dem nicht nur Heraklit mit Aristoteles verwechselt, sondern auch die Stoßrichtung des Zitats selbst verkehrt wird,²⁵ weist in ironischer Volte auf das Folgende voraus: zum einen auf die solipsistische Welt des nun zu analysierenden ‚Träumers‘, zum anderen aber auch auf die Möglichkeit, in und mit der Sprache aus etwas Vorgegebenem etwas ganz Anderes zu machen, die eigenen Ideen in etwas Fremdes hineinzuprojizieren. Ein im Ansatz performatives, ja konstruktivistisches Verfahren.

Nachdem er metaphysische „Luftbaumeister“ wie Christian Wolff und Christian August Crusius aufs Korn genommen hat,²⁶ unterscheidet Kant zwischen zwei Arten von Träumen: den „Träumern der Vernunft“ und den „Träumer[n] der Empfindung“ (TG 952). Wenn Philosophen wie die genannten der ersten Kategorie zuzuordnen sind, so gehören Schwärmer wie Swedenborg zur zweiten (TG 952f.). In bemerkenswerter Umformulierung des Wortes ‚Hirngespinnst‘ nennt er solche „Erscheinungen“ „Hirngespenster“ (TG 953; Hervh. von mir, U.J.B.): mit einem metaphorischen Ausdruck, der zwischen Innen und Außen balanciert, halluzinierte und performative Elemente ineinander blendet. Diese Träumer aber dürfen, so Kant, keinesfalls verwechselt werden mit jenen anderen, die er als „wachende[] Träumer“ bezeichnet. Auch wenn diese sich oftmals mit „Erdichtungen und Chimären“ beschäftigen, so „betrügen“ sie sich doch kraft eines ausgeprägten Bewusstseins von der Differenz körperlicher und chimärischer Empfindungen nicht dadurch selbst, dass sie ihre Fiktionen für wahr halten (TG 953). Anders die ‚Geisterseher‘. In ihrem Fall begnügt sich Kant nicht mit der Feststellung, dass

²⁴ Johnson: Träume eines Geistersehers (Anm. 21), S. 109. Vgl. auch Eva T.H. Brann: The Roots of the Enlightenment. In: William A. Rusher / Ken Masugi (Hg.): The Ambiguous Legacy of Enlightenment. Lanham: University Press of America 1995, S. 22–37.

²⁵ Johnson: Träume eines Geistersehers (Anm. 21), S. 108f.

²⁶ Obwohl er u. a. Letzterem, Christian Crusius, seine Abkehr von der Wolff'schen Schulphilosophie verdankt. John H. Zammito: Kant, Herder and the Birth of Anthropology. Chicago / London: University of Chicago Press 2002, S. 48.

diese das „Blendwerk“ ihrer Einbildung wahnhaft „außer sich versetzen“ (TG 954). Etwas Grundsätzlicheres steht zur Debatte. Ganz entschieden verlangt er,

daß man zeige, wie die Seele ein solches Bild, was sie doch, als in sich enthalten, vorstellen sollte, in ein ganz ander Verhältnis, nämlich in einen Ort *äußerlich* und unter die Gegenstände versetze, die sich ihrer wirklichen Empfindung darbieten (TG 954).²⁷

Kant zielt, zunächst unabhängig von der Frage „gesund oder krank“ (TG 954), auf ein epistemologisches Problem. Das, worum es geht, so suggeriert er, kennen wir ja alle, etwa, wenn wir beim Aufwachen „die mancherlei Fäden der Bettvorhänge oder des Bezuges oder die kleinen Flecken einer nahen Wand“ ansehen und uns „daraus leichtlich Figuren von Menschengesichtern und dergleichen“ machen. Diese Pareidolie, wie man das Phänomen heute nennt,²⁸ dieses „Blendwerk“ höre allerdings auf, betont der Autor, „so bald man will und die Aufmerksamkeit anstrengt“ (TG 957, Fn.). Kant versucht nun, um dem, was bei Träumern der Empfindung vor sich geht, näherzukommen, sich den Wahrnehmungsvorgang erst einmal als solchen vorzustellen, und zwar im Rahmen einer kleinen Versuchsanordnung:

Hiebei wird es sehr wahrscheinlich: daß unsere Seele das empfundene Objekt dahin in ihrer Vorstellung versetze, wo die verschiedene Richtungslinien des Eindrucks, die dasselbe gemacht hat, wenn sie fortgezogen werden, zusammenstoßen. Daher sieht man einen strahlenden Punkt an demjenigen Orte, wo die von dem Auge in der Richtung des Einfalls der Lichtstrahlen zurückgezogene Linien sich schneiden. Dieser Punkt, welchen man den Sehepunkt nennt, ist zwar in der Wirkung der *Zerstreuungspunkt*, aber in der Vorstellung der *Sammlungspunkt* der Direktionslinien, nach welchen die Empfindung eingedrückt wird (focus imaginarius). So bestimmt man selbst durch ein einziges Auge einem sichtbaren Objekte den Ort, wie unter andern geschieht, wenn das Spektrum eines Körpers vermitteltst eines Hohlspiegels in der Luft gesehen wird, gerade da, wo die Strahlen, welche aus einem Punkte des Objekts ausfließen, sich schneiden, ehe sie ins Auge fallen (TG 954f.).

Eine ähnliche Argumentation wird im Fortgang des Textes auf akustische und andere sinnliche Eindrücke angewendet.

Kant analysiert hier, wie sich unschwer erkennen lässt, den allgemeinen Vorgang der optischen Wahrnehmung und bedient sich dabei immer wieder mediologischer Ausdrücke und Anspielungen. Das Modell des ‚Sehepunkts‘, wie es hier begegnet, stammt aus der Theorie der (Zentral-)Perspektive und findet sich

²⁷ Es gehe an dieser Stelle um die Auflösung der „experiential boundaries separating inside from outside, body from mind, self from Other“ meint Sarah Pourciau: Disarming the Double. Kant in Defense of Philosophy (1766). In: The Germanic Review 81 (2006), S. 99–120, hier S. 104.

²⁸ Douglas A. Bernstein u. a.: Psychology. Boston: Cengage Learning 2007, S. 177.

vor ihm u.a. bei Leibniz, Lambert, Sulzer und Chladenius.²⁹ Wenn Kant den Sehepunkt aufspaltet in das, was er „Zerstreuungspunkt“ (der Punkt, von dem die „Direktionslinien“ der „Wirkung“ nach ausgehen) und „Sammlungspunkt“ nennt (der Punkt, in dem sie, unserer „Vorstellung“ gemäß, sich versammeln), so bedient er sich einer geometrischen Metaphorik, wenn er von „eingedrückt“ spricht, einer physiologischen, die zugleich an die Drucktechnik erinnert. Wenn er schließlich das Beschriebene mit einem „Spektrum“ in Beziehung setzt, kommt nicht zufällig der lateinische Ausdruck für ‚Gespenst‘ ins Spiel: Hier steht das Wort für die (spukhafte) Erscheinung eines Körpers, die „vermitteltst eines Hohlspiegels in der Luft gesehen wird“. Durch diesen explizit medientechnischen Hinweis wird deutlich:³⁰ Der hier geradezu experimentell vorgeführte Wahrnehmungsprozess soll in erster Linie als ein Geschehen der Vermittlung und als ein Akt der Projektion charakterisiert werden. Dies bedeutet insbesondere, dass Eindrücke nicht mehr nur im traditionellen Sinne passiver Rezeptivität von außen nach innen gelangen, sondern dass es einer Imagination bedarf, die sie erst an ihren „Ort“ in der Außenwelt versetzt. Eben für die Darstellung dieser komplexen Subjekt-Objekt-Beziehung bedient Kant sich medialer Metaphern. Diese begegnen auch an späteren Stellen des Kapitels. So etwa, wenn er auf die cartesianschen „ideas materiales“ eingeht, die die „Vorstellungen der Einbildungskraft“ begleiten und die er mit feinstofflichen Schemata und Bewegungen in den Nervenbahnen verknüpft, mit der „Kopie“ eines „sinnliche[n] Eindruck[s]“ (TG 956). Auch die Metapher des „Schattenbilde[s]“ (TG 957) wäre in diesem Zusammenhang zu erwähnen, die das Buch geradezu leitmotivisch durchzieht und zu Recht als Anspielung auf die zeitgenössische Medientechnik der „Phantasmagorie“ gelesen wurde.³¹ Noch die „gemeine[n] Geistererzählungen“ haben in diesem

29 Werner Stegmaier: *Philosophie der Orientierung*. Berlin: De Gruyter 2008, S. 210f. Der Begriff ‚Sehepunkt‘ (oder ‚Gesichtspunkt‘), mit dem hier argumentiert wird, war Mitte des 18. Jahrhunderts weit geläufiger als der später übliche Begriff des Standpunkts. Zum „Sehepunkt“ des Chladenius und seiner Rolle für die Perspektivität der Geschichtsschreibung s. Wilhelm Köller: *Perspektivität und Sprache. Zur Struktur von Objektivierungsformen in Bildern, im Denken und in der Sprache*. Berlin: De Gruyter 2004, S. 292–299.

30 Reflexionen über optische Täuschungen und besonders Hohlspiegel finden sich im Übrigen in zahlreichen zeitgenössischen Texten, etwa bei Bonaventure Sabat und Edme Gilles Guyot: Hierzu Andriopoulos: *Die Laterna magica der Philosophie* (Anm. 17), S. 183. Andriopoulos liegt aber m.E. nicht richtig, wenn er Kants Hohlspiegel-Beispiel ausschließlich auf „krankhafte Geisterseher“ und nicht auch auf die normale Wahrnehmung bezieht (ebd.).

31 Andriopoulos verweist auf die Medientechnik der „Phantasmagorie“, die „am Ende des 18. Jahrhunderts den Einsatz der Laterna magica vervollkommnete, um Geistererscheinungen zu simulieren“. Andriopoulos: *Die Laterna magica der Philosophie* (Anm. 17), S. 181.

anthropologisch-medialen Komplex ihren Ort. Stellen sie „dem kranken Kopfe“ doch die „Materialien“ zu seinen „täuschenden Einbildungen“ zur Verfügung, ein phantasmatisches Archiv sozusagen, aus dem der Psychopath sich bedienen und nach dessen ‚Kopien‘ er seine Gespenster modellieren kann (TG 958).

Es dürfte klar geworden sein, dass der Text uns hier die subjektive Bedingtheit jeglichen Wahrnehmungsvorgangs, seiner grundsätzlich projektiven Struktur und seiner medialen Implikationen vor Augen führen möchte. Die Formulierung „So bestimmt man selbst durch ein einziges Auge einem sichtbaren Objekte den Ort [...]“ (TG 955) lässt keinen Zweifel daran, dass die mediale Metaphorik nicht zuletzt dazu dient, traditionellen mimetischen Erkenntnistheorien eine Absage zu erteilen. Die dort meist im Rahmen einer Abbildtheorie der Erkenntnis oder der ‚prästabilten Harmonie‘ schlichtweg vorausgesetzte Vermittlung wird von Kant als grundlegendes Problem begriffen. Statt als gottgegebenes Tertium erweist sich Vermittlung als ein komplexer, zwischen Psychologie und Physiologie, Projektion und Rezeption, Subjekt und Objekt oszillierender Vorgang, der immer von neuem der Durcharbeitung, der Vergewisserung bedarf. So lässt sich kaum übersehen, dass neben manchem Anderen der eben zitierte Satz, mit dem die überlieferte Kausalität des Erkenntnisvorgangs so offenkundig auf den Kopf gestellt wird, entscheidende Gedanken der *Kritik der reinen Vernunft* vorwegnimmt.³² In den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783) wird es dann weit deutlicher heißen: „[D]er Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor“.³³ Eine weitere erstaunliche Antizipation lässt sich im Hinblick auf den Begriff der Erscheinung beobachten. So hat Stefan Andriopoulos hervorgehoben, dass die in den Kritiken immer wieder thematisierte „prekäre Beziehung zwischen dem ‚etwas‘ und seiner ‚Erscheinung‘ denselben erkenntnistheoretischen Status einnimmt“ wie Kants in den *Träumen* angesprochene „metaphysische Hypothese“

32 Dass um das Jahr 1765 herum, also in der Zeit der Abfassung der *Träume*, „fundamentale Grundzüge“ von Kants „spätere[m] System[]“ erstmals entworfen werden“, hat Josef Schmucker überzeugend herausgearbeitet: Kants kritischer Standpunkt zur Zeit der Träume eines Geistersehers, im Verhältnis zu dem der Kritik der reinen Vernunft. In: Ingeborg Heidemann / Wolfgang Ritzel (Hg.): Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781–1981. Berlin / New York: De Gruyter 1981, S. 1–36, hier S. 19. Ähnlich Giorgio Tonelli: Kant's Ethics as a Part of Metaphysics. A Possible Newtonian Suggestion? With Some Comments on Kant's ‚Dream of a Seer‘. In: Craig Walton / John Peter Anton (Hg.): Philosophy and the Civilizing Arts. Essays Presented to Herbert W. Schneider. Athens: Ohio University Press 1974, S. 236–263.

33 Immanuel Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. In: I.K.: Schriften zur Metaphysik und Logik 2. Werkausgabe Bd. V. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, S. 109–264, hier S. 189.

von „Geistern, die auf uns [...] einwirken, um dann in von der Phantasie nach außen verlegten ‚Erscheinungen‘ sichtbar zu werden“.³⁴

Erst in den letzten Abschnitten des *Antikabbala*-Kapitels versucht Kant, die von ihm skizzierte Projektionstheorie der Wahrnehmung mit jenem anderen Vorgang zu kontrastieren, in dessen Verlauf ein Gegenstand der Einbildung sich unversehens in der uns umgebenden Außenwelt wiederfindet. Es geht, mit anderen Worten, um die Unterscheidung zwischen einer ‚normalen‘ und einer ‚verrückten‘ Perzeption.³⁵ Erneut bedient Kant sich einer aus der Geometrie entliehenen Metaphorik, wenn er erklärt, dass üblicherweise die „Direktionslinien der Bewegung, die in dem Gehirne als materielle Hilfsmittel die Phantasie begleiten, sich innerhalb demselben durchschneiden müssen“: ein interner Vorgang, der nichtsdestotrotz medial-materiale Züge trägt und als eine Art Minikino in der Kopfhöhle begriffen werden kann. Beim normalen Menschen, so wird betont, verbleibt die phantasmatische Bildproduktion innerhalb der Grenzen des Gehirns. Anders bei jenen, bei denen „gewisse Organen des Gehirns [...] verzogen und aus ihrem gehörigen Gleichgewicht gebracht“ wurden. Bei ihnen externalisiert sich der „focus imaginarius“, die „Richtungslinien“ des Projektionsvorgangs „durchkreuzen“ sich „außerhalb dem Gehirne“ – kurz, sie sehen Gespenster (TG 957).³⁶

Trotz seiner Grenzziehungsbemühungen gelingt es Kant das ganze Buch hindurch nicht, die Frage nach einer definitiven Unterscheidung zwischen lediglich imaginierten, in die Außenwelt projizierten Gegenständen und solchen, die sich tatsächlich extern beobachten lassen, überzeugend zu beantworten.³⁷ Zu diesem von Kant selbst eingestandenen Defizit trägt auch der polyphone, entgrenzende

³⁴ Andriopoulos: Die Laterna magica der Philosophie (Anm. 17), S. 188.

³⁵ Zammito: Kant, Herder and the Birth of Anthropology (Anm. 26), S. 207.

³⁶ Es ist von kaum übersehbarer Ironie, dass Kant im Zusammenhang mit den „Phantast[en]“ und „Hirngespenster[n]“ an dieser Stelle auch noch den „Begriff von *geistigen Wesen*“ ins Spiel bringt (TG 958): einen Begriff, der sich zwar längst auch im Alltag findet, letztlich aber seinen ideologischen Ort in der Metaphysik hat, jener Disziplin, von der Kant bei aller Kritik zugesteht, er habe das „Schicksal“, in sie „verliebt zu sein [...]“ (TG 982).

³⁷ Vgl. auch Pourciau: Disarming the Double (Anm. 27), S. 114. Dass die Unterscheidung zwischen Sinnestäuschungen, komplexen Fehlwahrnehmungen und echten Halluzinationen auch für die heutige Neurologie alles andere als leicht ist, sei zumindest angemerkt. Zwar kann man heute das Halluzinationen erzeugende Charles-Bonnet-Syndrom in den für die visuelle Wahrnehmung zuständigen Gehirnarealen, den Okzitalappen und deren Projektionen in die Temporal- und Partiallappen, einigermassen verorten; dennoch betonte etwa Oliver Sacks kürzlich: „[M] any of my patients experience outright hallucinations, illusions and complex misperceptions, and sometimes the line between these is difficult to draw“. Oliver Sacks: Hallucinations. New York: Knopf 2012, S. XI.

Textgestus der *Träume* bei, der das Anliegen der Grenzziehung immer von neuem ‚dekonstruiert‘. Am Beispiel des Geistersehens zeigt sich, dass es sich hier um ein prekäres Grenzobjekt handelt: Strukturell betrachtet, kann dem Gespenst der Status eines außenweltlichen Gegenstandes kaum abgesprochen werden, sofern ein aus dem Gleichgewicht geratener Sinnesapparat dazu tendiert, Eingebildetes nach Art des Don Quijote für wahr zu halten und den *focus imaginarius* nach außen zu verlagern. Gegen eine derartige mentale Disposition gibt es, was der Autor schon im *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764) anspricht,³⁸ sozusagen kein Argument. Inhaltlich allerdings wird man Zweifel anmelden, wenn, wie es im *Antikabbala*-Kapitel heißt, „der Phantast manches sehr deutlich zu sehen oder zu hören glaubt, was niemand außer ihm wahrnimmt“ (TG 958). Dies will sagen: Sofern es sich nicht um allgemein verifizierbare, vor größerem Publikum wiederholbare Phänomene handelt, sondern um singuläre Erlebnisse, wird man kaum umhin kommen, von „Krankheit“, ja von „Wahnsinn“ zu sprechen (TG 958f.). Kant hat dann, schon um den Verdacht zu vermeiden, die Philosophie befinde sich mit diesem Thema „in schlechter Gesellschaft“, durchaus nichts dagegen, wenn sein Leser derartige „Geisterseher“ nicht als „Halb-bürger der andern Welt“ bewundert, sondern sie „kurz und gut als Kandidaten des Hospitals abfertigt, und sich dadurch alles weiteren Nachforschens überhebt“ (TG 959). Hier gelingt denn doch noch eine Grenzziehung, aber weniger im erkenntnistheoretischen Sinne als im Sinne des Foucault’schen Begriffs der Diskursmacht. Der Autor schreckt nicht davor zurück, eine soziale Ausgrenzung wenn nicht zu fordern so sie sich doch zumindest vorzustellen und auf die gängigen Praktiken des Umgangs mit psychisch Kranken – mit welchen ironischen Untertönen auch immer – einzuschwenken.³⁹

Man darf aus all dem folgern: Kant benutzt mediale Vergleiche und Metaphern, weil er die Subjekt-Objekt-Beziehung erst eigentlich als Problem der Vermittlung konstituieren muss, um sich von den ternären Annahmen der klassischen Metaphysik zu distanzieren. Hier unterscheidet er sich am deutlichsten von den Spekulationen Swedenborgs, dem er ein Denken der „unmittelbare[n] Mitteilung“, der

38 Immanuel Kant: Versuch über die Krankheiten des Kopfes. In: I.K.: Vorkritische Schriften bis 1768. Werkausgabe Bd. II. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, S. 887–901, hier S. 894.

39 „Für Kant gliedert sich die ‚medizinische Erfahrung des Wahnsinns‘ in Übereinstimmung mit der sich im 18. Jahrhundert durchsetzenden Trennung“, wie sie „Foucault [...] beschreibt“. Friedrich Balke: Wahnsinn der Anschauung. Kants *Träume eines Geistersehers* und ihr diskursives Apriori. In: Moritz Baßler / Bettina Gruber / Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.): Gespenster. Erscheinungen – Medien – Theorien. Würzburg: Königshausen und Neumann 2005, S. 297–313, hier S. 313.

geheimnisvollen Einflüsse, Sympathien und Korrespondenzen unterstellt (TG 975–980), ein Denken, das sich noch weitgehend im Rahmen jenes von Foucault beschriebenen rinascimentalen Paradigmas der *quatre similitudes* bewegt.⁴⁰

Die Tatsache allerdings, dass die Grenze zwischen allgemein erfahrbaren und bloß eingebildeten Erscheinungen nur graduell, nicht definitiv gezogen werden kann, führt zu dem im Kontext einer aufklärerischer Epistemologie bemerkenswerten Befund, dass jedes wahrgenommene Objekt einen Rest an Gespenstischem behält.⁴¹ Damit bewahren Objekte über ihre sinnlich erfassbare Erscheinung hinaus stets eine „gewisse Sphäre der Unzugänglichkeit“, ein „Mehr-als-Objekt“-Sein, das sich als Einfallstor „übernatürlichen Horrors“ im 19. und 20. Jahrhundert denkbar gut eignet.⁴² Wie Eugene Thacker unter Hinweis auf Graham Harmans *Weird Realism*⁴³ treffend formuliert: „Objekte sind immer Objekte für ein Subjekt; Dinge hingegen sind wie unzugängliche, besser noch: *dunkle Objekte*“.⁴⁴

Für unseren Zusammenhang entscheidend ist: Das hinter diesen ‚Objekt-Dingen‘ steckende Vermittlungsproblem setzt, über die philosophische Fragestellung hinaus, mediale Energien frei. Es markiert ein perzeptorisches Defizit, das nach immer neuen Zwischengliedern, Hilfskonstruktionen und subtileren Techniken der Ding-Erschließung verlangt. Gilt es doch, mit anderen Worten, die anthropologische Bruchstelle zwischen Subjekt und Objekt, Mensch und Ding an sich zu bearbeiten oder zumindest jenes begrifflich nie ganz erreichbare ‚Dunkle‘

40 Michel Foucault nennt die für die Kultur der Renaissance maßgeblichen „*quatre similitudes*“ *convenientia*, *aemulatio*, *analogia* und *sympathia*. Michel Foucault: *Les Mots et les Choses. Une Archéologie des Sciences Humaines*. Paris: Gallimard 1966, S. 32–40.

41 Die Differenz von ‚Objekt‘ und ‚Ding an sich‘ bleibt auch Kants späterem kritischen Werk eingeschrieben, etwa, wenn er betont, „daß uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt seien, und, was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anders als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit seien, [...] deren wahres Correlatum aber, d.i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann [...]“. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Bd. 1. Werkausgabe Bd. III. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, S. 78.

42 Thacker: *Vermittlung und Antivermittlung* (Anm. 17), S. 319.

43 Harman vermutet seinerseits bei H.P. Lovecraft einen kantianischen Hintergrund: „Lovecraft’s prose generates a gap between reality and its accessibility to us; this is the ‚Kantian‘ side of his writing“. Graham Harman: *Weird Realism. Lovecraft and Philosophy*. Winchester / Washington: Zero 2011, S. 28. Zum Zusammenhang von Kant / Swedenborg und der neueren phantastischen Literatur vgl. auch: Hans Radermacher: *Kant Swedenborg Borges*. Mit Paraphrasen von Jorge Luis Borges. Bern u. a.: Lang 1986.

44 Thacker: *Vermittlung und Antivermittlung* (Anm. 17), S. 320f. „Die Erscheinung, in der das Ding an sich unsere Sinne ‚affiziert‘“, erweist sich, Stefan Andriopoulos zufolge, auch im Hinblick auf die *Kritik der reinen Vernunft* „als eine gespenstische Manifestation [...]“. Andriopoulos: *Die Laterna magica der Philosophie* (Anm. 17), S. 188f.

in den Objekten zum Ort einer *performance* oder einer Erzählung zu machen. Das Kant'sche Vermittlungsproblem steht so nicht nur im Kontext jener „genesis of ‚anthropology‘“, die die intellektuelle Diskussion der 1760er und 70er Jahre prägte, im Kontext jener Fragen, die in den späteren Vorlesungen zur *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, mit partiellem Rückgriff auf die *Träume*, eine Systematisierung erfuhren.⁴⁵ Es markiert auch einen Anfang moderner *medialer Imaginationen*. Kants epistemologische Überlegungen werden zur Herausforderung für ästhetische Projekte, sein heuristisches Gespenst kehrt in literarischen Texten als bildhaft ausgestaltetes, ‚unheimliches‘ Gespenst wieder. Und es prägt möglicherweise auch die gegen Ende des *siècle de lumières* sich verstärkende Vorstellung, „das Geisterreich sei kein anderer Ort, sondern eine andere Wahrnehmungsebene“.⁴⁶ Eine der Bedingungen für diese Transformation mag nicht zuletzt ein Textverständnis sein, das gerade im Lauf des 18. Jahrhunderts, wie Albrecht Koschorke gezeigt hat, die Schrift zusehends als Möglichkeit einer inszenierten Präsenz, einer „spirituellen Erzeugung von Gegenwart und Leben“ entdeckt – und somit auch: der Produktion von Gespenstern.⁴⁷ So wundert es wenig, wenn Schriftsteller in der Nachfolge Kants die medialen Vergleiche ihres philosophischen Lehrers – *laterna magica*, Hohlspiegel, Phantasmagorien, Schattenspiele, Geisterbeschreibungen – wörtlich nehmen und den Gespenstern als solchen zum Auftritt verhelfen. Hier wären allen voran Friedrich Schiller (*Der Geisterseher*, 1789) und Heinrich von Kleist (*Das Bettelweib von Locarno*, 1810) zu nennen, deren Texte vor diesem Hintergrund einer eigenen Analyse bedürften.

Gespenster finden sich von daher nicht, zumindest nicht nur, an den esoterischen Rändern des 18. Jahrhunderts. Auch wenn die Aufklärung für ihre rigorose „Austreibung der Gespenster und Geister“ bekannt ist, für ihren „epochalen Exorzismus“,⁴⁸ so hat sie doch zugleich in der Figur des Gespenstes auch eine

45 Zammito: Kant, Herder and the Birth of Anthropology (Anm. 26), S. 221. Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: I.K.: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 2. Werkausgabe Bd. XII. Mit Gesamtregister hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, S. 395–690. Bezüge zu den *Träumen eines Geistersehers* konstatiert Nicole Calian: *Die Erfindung des Menschen. Kants Vorlesungen über die pragmatische Anthropologie 1772–1795*. Washington: University of Washington Press 2008, S. 189f.

46 Sawicki: *Leben mit den Toten* (Anm. 5), S. 21.

47 Albrecht Koschorke: *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*. München: Fink 1999, S. 344. Koschorke betont im Gegenzug zu Derrida, der die Logos- und Präsenzambitionen neuzeitlicher Schriftkultur lediglich negiert habe, die „spezifische Produktivität“ des Schriftmediums, das im Text etwa „die Stimme Gottes oder des Autors“ hörbar werden lasse.

48 Heinz Kimmerle: *Die unsichtbare Welt der Geister in Derridas ‚Spectres de Marx‘ und im afrikanischen Denken*. In: *Hegel-Jahrbuch* 1995, S. 401–408, hier S. 402.

verlockende Möglichkeit gesehen, ihre anthropologischen, erkenntnistheoretischen und medialen Innovationen zu reflektieren. Oder sagen wir es in den Worten des vielleicht abtrünnigsten Kantianers, der auf seine Weise von Gespenstern besessen war und dem Derrida seine *Spectres de Marx* gewidmet hat: „Das Hauptgespenst ist natürlich ‚der Mensch‘ selbst.“⁴⁹

⁴⁹ Karl Marx / Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: K.M./F.E.: Werke. 43 Bde. Hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Bd. 3. Berlin: Dietz 1956–1990., S. 5–530, hier S. 140. Vgl. Derrida: Marx' Gespenster (Anm. 7), S. 171: „Er liebte die Figur des Gespensts, er verachtete sie, er nahm sie zum Zeugnis seines Widerspruchs, er wurde von ihr heimgesucht, geplagt, belagert, war von ihr besessen.“